22e ANNÉE (3e SÉRIE) **No 14** 5 AVRIL 1900

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION, CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF : F. PERRIOT

ANCIEN SUPÉRIEUR DU GRAND SÉMINAIRE DE LANGRES

Paraît à Langres, tous les jeudis

L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 fr. avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL, *de 10 francs sans le Supplément*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison Saint-Pierre, rue Tassel, à Langres (Haute-Marne)

NOTES ET SOUVENIRS

D'UN VIEUX MORALISTE

§ XXX. — Casus

ABUNDAT DIVITIIS... — BONHOMME NAÏF. — LE CAS IMPRIMÉ ET LE CAS VIVANT. — DE LA CASUISTIQUE DEPUIS LES TEMPS LES PLUS RECULÉS JUSQU'A NOS JOURS. — PAS TROP N'EN FAUT. — LE PROBABILISME A L'HORIZON.

L'*Ami du Clergé* s'est vu obligé de suspendre un peu la série de mes « Notes » pour cause « d'abondance de matières. »

Voilà, certes, de quoi je ne me plains pas. J'applaudis de grand cœur au succès toujours croissant de notre bon *Ami ;* personne n'est plus que moi charmé de le voir si riche de précieuses collaborations ; ses lecteurs aiment la variété ; ils ont raison, et je suis de leur avis.

S'ils ont trouvé bon de faire avec moi une forte pause dans notre course à travers les problèmes épineux de la morale, je suis de leur avis encore. Notre dernier article clôturait une série ; celui d'aujourd'hui doit en ouvrir une nouvelle. Un peu de repos et de réflexion nous aura été utile à tous pour supporter la fatigue de l'étape qui nous reste à parcourir.

Vous souvient-il, ami lecteur, de la bonne naïveté avec laquelle je vous avouais jadis, tout au début de nos entretiens, au commencement même des préliminaires destinés à « déblayer le terrain », je vous avouais, dis-je, avoir mis pas mal de temps à bien comprendre ce que c'est qu'un *cas de conscience ?* Plusieurs, je le sais, ont souri doucement de ma simplicité. « Ce vieux bonhomme ! qui a dû attendre la pratique du ministère pour arriver à se faire l'idée exacte d'un cas de conscience !... Mais il ne sait donc pas lire, l'ancien ! Il n'a donc jamais ouvert un manuel de morale ! Ou veut-il, par hasard, se moquer un brin de notre naïveté à nous, en se donnant les airs d'un homme qui découvre le pôle Nord... en plein Paris ?... » Je cite textuellement. Et combien, sans l'écrire, ont dû penser ainsi ! J'attendais mon heure pour me défendre. Elle est venue.

J'ose croire d'ailleurs que mes dédaigneux critiques se sont faits plus rares à mesure que nous avancions dans l'analyse si délicate et complexe des éléments *objectifs* et *subjectifs* qui concourent à la moralité de l'acte humain.

Les savants de profession savaient tout cela; possible ! Mais nous ne sommes point des savants de profession, nous autres, dans le ministère. Nous avons autre chose à faire que de passer le temps à creuser dans tous les coins les controverses spéculatives de la morale. Notre pauvre mémoire, tant distraite par une foule de choses qui ne troublent point la calme réflexion des savants, perd le long du chemin beaucoup de ces bons principes qu'il serait si précieux d'avoir toujours présents à l'esprit. Et alors, puisque c'est pour nous autres que j'écris, point pour les malins de la spéculative — je m'en suis maintes fois excusé auprès de ceux-ci, — pourquoi n'aurais-je pas supposé mes confrères, curés et vicaires, heureux, comme je l'ai été moi-même, de retrouver à l'occasion le fil perdu sans lequel on risque de s'égarer vite dans le labyrinthe de la morale casuistique ?

Sans compter, très chers anciens confrères ès-professorat, que je n'avais peut-être pas tout à fait tort, avouez-le, de trouver qu'il n'est pas si facile que cela de former les jeunes à l'analyse, juste, complète, sûre, de ce qu'on appelle un cas de conscience. Si vous insistiez un peu, je me permettrais de vous en rappeler, pour preuve, ce phénomène patent, ce fait très commun, des prêtres qui, au sortir du séminaire, s'étonnent, jusqu'au scandale et au découragement, d'avoir à constater un si profond désaccord perpétuel entre la théorie des principes et la pratique de l'action. Raisonnez à perte de vue tant qu'il vous plaira

sur la paresse ou l'inintelligence du clergé ; voilà une difficulté qu'il faut résoudre, bon gré mal gré ; se contenter de la tourner plus ou moins adroitement, c'est se faire illusion à soi-même et tromper les autres.

Or, vous ne ferez jamais entendre à un homme de bon sens que la susdite déplorable idée courante de mésintelligence entre la théorie et la pratique n'a pas sa raison d'être, radicale et universelle, dans un vice initial d'enseignement, dans une lacune ou défectuosité quelconque de nos manuels. Pourquoi, en vérité, nos jeunes séminaristes, à la veille de leur sacerdoce, seraient-ils incapables de voir les choses de l'ordre pratique telles qu'elles sont en réalité, sous leur véritable angle optique, comme ils devront les saisir trois mois après leur sortie du séminaire ? Et s'ils sont capables de l'état d'esprit et de jugement où ils devront être plus tard, pourquoi ne pas les y mettre tout de suite ? Le fait est qu'ils n'y sont presque jamais au début, et n'y arrivent ensuite qu'au prix de transformations douloureuses dans l'ordre de leurs pensées. A qui ou à quoi la faute ?

Je n'accuse ni ne défends personne. Je raconte ce qui est, en priant bien humblement mon lecteur de réfléchir un peu avec moi là-dessus, pour conclure au moins à ce qui « devrait être. » Avec la plus respectueuse révérence pour l'autorité traditionnelle de nos vieilles méthodes d'enseignement en fait de théologie morale, je demande la permission de dire librement qu'elles ont tort de trop compter sur l'intelligence innée des élèves ; tort, de trop leur laisser à deviner des déductions pratiques qui laissent bien loin derrière elles les hauts principes généraux du cours; tort, pour tout dire d'un mot, de ne pas insister longuement, dès le début, sur l'analyse détaillée, avec nombreux exemples à l'appui, de ce que c'est qu'un *cas de conscience*. Voilà à mon avis un chapitre préliminaire fondamental dont l'addition à nos manuels rendrait un signalé service à des esprits qui sont, par vocation et devoir d'état, appelés à se mouvoir perpétuellement dans le dédale de la casuistique. Ce chapitre, nous en avons déjà tracé quelques lignes l'an dernier; je demande à y revenir pour le compléter un peu, une bonne et dernière fois, aujourd'hui.

On peut définir le *cas de conscience :* « Un problème dans lequel, étant données, comme éléments connus préalablement, toutes les circonstances qui concourent à la moralité d'une certaine action, l'on cherche si cette action est moralement bonne, ou mauvaise, ou indifférente. »

Si le problème se pose *avant l'action,* la solution doit donner *théoriquement* la mesure exacte d'imputabilité morale, bonne ou mauvaise, que cette action comporte *en elle-même.*

Si le problème se pose *après l'action,* la solution doit donner *pratiquement* la mesure exacte d'imputabilité morale qu'elle comporte, non plus en elle-même, comme chose abstraite, mais à l'état vivant, dans la volonté qui l'a produite.

Les données connues du problème, dans les deux hypothèses, sont ce que j'appelle, pour la simplification du langage, les *circonstances* du cas, c'est-à-dire toutes les causes qui sont mises en jeu, plus ou moins immédiatement, mais toujours avec influence morale appréciable, dans sa production.

Ces circonstances peuvent varier beaucoup. L'addition, la soustraction, la modification d'une seule d'entre elles change évidemment *ipso facto* l'énoncé du problème. Rien de sensible comme les oscillations de la balance du jugement sous l'influence de ce petit milligramme, en plus ou en moins, qu'est la présence ou l'absence d'une condition, en apparence peu importante, dans un cas donné. Or, le fléau ne doit s'arrêter, et l'aiguille marquer le point précis de la solution morale, que lorsqu'on a bien mis dans les deux plateaux, pour et contre le *licet,* tout ce qui doit s'y trouver, absolument tout. Oublier ou négliger un seul petit poids, et *a fortiori* un gros, c'est fatalement se condamner à n'aboutir qu'à une erreur, à une solution fausse.

Ceci dit, avançons un peu plus loin.

Veut-on me permettre deux mots, drôles peut-être, mais bien significatifs pour ce que j'ai à dire ? Autre chose est le cas *mort,* autre chose le cas *vivant.* J'appelle « cas mort, » sans vie, le cas fabriqué de toutes pièces, à sa guise, pour les besoins de son explication, par la fantaisie libre du professeur ou de l'auteur de morale ; « cas vivant, » au contraire, le vrai cas de conscience réel, physique, et tangible pour ainsi dire, tel qu'il se présente, avec tous ses détails, toutes ses influences, toutes ses aggravations et ses excuses, tous les traits enfin de sa vraie physionomie pratique, dans telle action humaine vivante et consommée.

Il y a un abîme entre ces deux sortes de cas, non pas une contradiction, comme je le ferai voir tout à l'heure, mais une différence profonde dont le moraliste doit tenir compte, et que n'aperçoivent pas assez tôt nos écoliers casuistes.

Les cas de nos *livres,* les cas de Gury par exemple, et de cent autres, sont fabriqués artificiellement. L'auteur énonce dans son problème les circonstances seules qu'il lui plaît d'y voir figurer, et tout naturellement conclut *licet* ou *non licet* conformément aux suppositions qu'il s'est choisies pour les besoins de son enseignement. Il mettra par exemple deux, trois circonstances bien précises qui appellent clairement une appréciation morale déterminée correspondante; il fera voir comment, en conséquence des principes qui régissent la moralité de ces circonstances, l'action qui en découle se trouve bonne ou mauvaise, gravement ou légèrement ; et le cas est ainsi résolu, et bien résolu. Voilà pour la théorie des cas morts.

Dans la pratique réelle des faits, c'est tout autre chose. La même action exactement, au lieu de trois circonstances imaginées par l'auteur, en

aura quatre, cinq, six..., dont il faudra tenir compte ; ou, si elle n'en a que deux ou trois, elles seront tout autres que celles prévues par l'auteur; et voilà un problème nouveau qui peut mener à une solution toute différente; un cas vivant qui, bien que matériellement identique, quant à son objet, au cas mort de l'auteur, s'en distingue pourtant comme le corps animé se distingue du squelette.

Est-il permis ou défendu de faire ceci ? — Défendu, répond le professeur d'après son hypothèse à lui. Permis, répond souvent le confesseur d'après l'hypothèse différente où se trouve son pénitent au moment d'agir.

Telle action est-elle péché grave ? — Non, dit encore le manuel. Oui, devra conclure souvent le confident des détails tout spéciaux de l'opération consommée dans la volonté du pécheur.

Contradiction, alors ?... — Point du tout ! L'auteur et le confesseur n'ont pas le même problème à résoudre, voilà tout, malgré l'apparente identité matérielle de la question posée ; et cela, encore une fois, parce que les données connues ne sont, pour tous les deux, ni les mêmes en nombre, ni les mêmes en espèce, ni les mêmes en qualité ou quantité d'influences morales sur la résolution finale.

C'est assurément une chose bien banale que je dis là. Je la répète pourtant, en y insistant à dessein, parce que c'est une observation qu'on perd de vue facilement et qu'il faudrait cependant n'oublier jamais. Je la recommande à ceux qui prétendraient parler encore des fameuses contradictions de la théorie avec la pratique.

Bizarres et par trop simplistes, en vérité, ces braves gens-là ! Ils voudraient qu'on leur offrît tout de suite résolus tous les cas de conscience imaginables, alors qu'il est de toute impossibilité de rencontrer deux cas *vivants* de conscience absolument identiques, tout comme il est impossible de rencontrer, dans l'espèce humaine, deux individus rigoureusement semblables.

Alors, dit-on, à quoi servent les principes de la théologie morale ?... — A quoi ? mais précisément à résoudre différemment les cas suivant la diversité de leurs circonstance, et point du tout, Dieu merci ! à en assurer par avance la résolution uniforme, ce qui serait la pire des absurdités ! A chaque circonstance *prise à part* correspond son principe particulier qui en règle la moralité ; d'où il suit que parfois la multiplicité des principes qui sont en jeu engendre, quand ils ne s'entr'aident pas, un conflit auquel j'ai donné jadis le nom de « bataille de principes. » C'est donc tout à la fois affaire de principes et affaire très aléatoire, variable à l'infini, que de décider pratiquement de quel côté, tout compte fait, doit pencher la balance de la moralité.

— Mais encore, à quoi bon la casuistique des auteurs, leurs cas abstraits, morts comme vous dites, si on ne les retrouve pas tels quels dans la vie courante, s'il faut au contraire s'attendre à les résoudre au confessionnal tout autrement que ne le font les maîtres de l'école ?

Réponse : Un livre de médecine donne à l'avance les remèdes indiqués pour certaines maladies déterminées. Cela ne veut pas dire que le médecin doive rencontrer exactement les maladies comme elles sont prévues par le manuel thérapeutique, ni que l'indication des remèdes soit cependant sans utilité. Parmi tous les types possibles de maladies, on choisit ceux qui se rencontrent le plus souvent, qui sont le mieux caractérisés ou présentent les symptômes les plus graves. L'homme de l'art sait fort bien qu'il approche très près de la vérité, sans être parfaitement certain de l'atteindre à coup sûr, quand il applique le remède prescrit à un homme chez qui se révèlent les traits saillants du diagnostic prévu dans son manuel.

Ainsi procède le casuiste théoricien. Il choisit, parmi les hypothèses de la vie ordinaire, celles qui présentent le plus de fréquence, de gravité ou de difficulté ; il les circonscrit avec précision, en décrit minutieusement les conditions essentielles, et donne sa conclusion morale en conséquence. C'est là une exemplification, un *exercice* scolaire utile pour apprendre le bon usage des principes généraux, une excellente formation de l'esprit des élèves à la souplesse d'adaptation intelligente que réclamera chez eux plus tard, en face des cas vivants, la résolution pratique des problèmes de conscience.

Mais cet *exercice*, pour excellent qu'il soit si l'on sait en apprécier sagement le caractère abstrait et tout hypothétique, devient dangereux si on lui prête faussement avec la réalité une correspondance exacte qu'il n'a pas.

Il en est d'ailleurs ainsi de tous les *exercices* d'école, en grammaire, en géométrie, en physique, en musique, etc. On ne rencontrera peut-être jamais dans la réalité la phrase analysée, la surface mesurée, le corps pesé, le morceau étudié ; mais on utilisera l'habitude prise dans la « manipulation » artificielle des principes pour appliquer autrement à des matières différentes, mais analogues, les règles de l'orthographe, de l'arpentage, de la densité, de l'acoustique.

Ajoutons à cela qu'il peut arriver souvent que véritablement le « cas vivant » ne diffère que très peu du « cas mort, » par des nuances tout à fait accidentelles et partant négligeables ; et alors, point d'inconvénient à appliquer, toute crue pour ainsi dire, la solution de l'auteur.

Il résulte donc de ces deux réponses à l'objection ci-dessus rapportée que la casuistique des livres est fort utile, mais à la condition qu'on n'en fasse pas la règle pratique absolue du confessionnal, que l'on se pénètre bien de la différence qui existe entre le maître qui enseigne et le confesseur qui absout.

Le maître étudie successivement, *par petits morceaux*, une foule de traités et de questions différentes ; il prend à part chaque précepte tout

seul, chaque vertu, chacun des gros vices de l'humanité, chacun des éléments de l'acte moral ; et alors, laissant tous les autres de côté, il divise pour mieux définir, il raisonne et conclut comme il convient sur son sujet limité. Péché mortel à manquer la messe, à voler le prochain, à travailler le dimanche, à ne pas faire ses Pâques, à faire acte de superstition, etc., etc. C'est le procédé de l'enseignement, le procédé de la *division,* des points de vue fictifs, séparés, des petits horizons.

Le confesseur, lui, en face d'un cas vivant, peut avoir simultanément un mélange d'une foule de considérations relevant de cinq, huit, dix parties différentes de la morale, plusieurs vertus, plusieurs préceptes, plusieurs vices, plusieurs raisons aggravantes ou excusantes à la fois ; ou, plus simplement, il peut lui arriver de trouver dans son pénitent, à côté du cas prévu dans l'auteur, une note que celui-ci n'a pas eu en vue, et qui change la synthèse finale du résultat. L'auteur juge peut-être ailleurs, à une autre page, cette note-là prise à part, et alors la chose va toute seule ; peut-être aussi n'en parle-t-il pas du tout, et alors il faut s'inspirer des principes généraux pour se tirer soi-même d'affaire.

Voilà sur quoi j'ose respectueusement demander aux professeurs de morale d'insister sans cesse dans leurs cours. Les élèves, instinctivement et comme malgré eux, tombent toujours dans le sophisme du *sens divisé* au *sens composé,* s'imaginant faite pour la *réalité composée* une solution qui n'est juste que pour l'*abstraction divisée* d'une matière, dont il est fâcheux qu'on soit obligé de leur faire étudier en trop petits morceaux les parties séparées, ordinairement fondues dans la vie vraie du cas de conscience.

Veut-on me permettre ici le rappel opportun d'une idée émise déjà plus d'une fois au cours des études précédentes ? Certains prêtres crient à l'antagonisme de la théorie et de la pratique quand ils constatent que leur auteur résout un cas, beaucoup de cas de morale, autrement qu'ils ne peuvent le faire eux-mêmes au confessionnal. Une bonne fois encore, je les supplie de comprendre ceci : il y a divergence, opposition même, contradiction si l'on veut entre les deux solutions, parce que les deux cas, bien qu'apparemment semblables, sont au fond tout différents ; c'est là une opposition, entre *deux pratiques,* l'une imaginée par l'auteur, l'autre vivante dans le pénitent. Mais, la pratique visée par l'auteur, à titre d'exercice ou d'application d'un principe, n'est pas elle-même *un principe ;* il est donc faux, contre tout bon sens, de conclure à la contradiction de la pratique avec la théorie quand il n'y a en présence que deux hypothèses différentes, à solutions forcément différentes aussi. L'auteur, dans sa réponse, applique les principes qui lui conviennent, tout comme le confesseur, de son côté, applique à son cas plus complexe d'autres principes, mais enfin toujours *des principes*, et de la plus pure théorie.

Soyons clair jusqu'à la dernière évidence possible, au risque de paraître un peu sottement prodigue d'explications.

Supposez un manuel de morale qui ne contiendrait absolument rien que des principes, des règles générales, la seule théorie fondamentale de la moralité, et pas une seule application, pas un exemple de cas de conscience, pas un seul ; et dites-moi si un confesseur appliquant, suivant sa prudence, celui ou ceux de ces principes qui lui paraîtraient s'imposer à son jugement dans la résolution d'un cas de conscience, serait jamais tenter de relever la moindre contradiction entre LA *pratique* et LA *théorie*. Accord, au contraire, et union évidemment toujours nécessaire, sinon avec ce principe-ci, au moins avec celui-là, avec un quelconque ou plusieurs des principes énoncés dans le manuel.

C'est donc bien la casuistique de nos auteurs, de nos auteurs récents surtout, qui a été l'occasion de tout le mal. On a opposé cas pratique à cas théorique, cas vivant à cas mort, sans se souvenir assez que la *théorie* morale est au-dessus des deux, les fécondant également, et que c'est précisément la théorie qui exige pour les deux des solutions opposées à cause de la disparité des hypothèses qui sont en jeu.

Et à ce propos, je ne puis me défendre de communiquer ici à mon cher lecteur une réflexion que je me suis faite quelquefois au sujet de la casuistique. Comment se fait-il que les anciens ne l'aient pas connue, ou tout au moins ne l'aient pas érigée à la hauteur d'une méthode d'enseignement en morale ?

Je me persuade que si quelqu'un voulait écrire l'histoire de la casuistique, il serait embarrassé pour reculer ses origines au delà du XIV^e^ ou même du XV^e^ siècle, époque où ont apparu les premiers essais de *Summulæ morales*.

Entendons-nous. Il s'est toujours trouvé, au temps des Apôtres et des Pères, aussi bien que dans la période scolastique, des maîtres pour résoudre publiquement par la parole, la plume ou l'exemple, certains cas de conscience particulièrement difficiles ou importants. Les conciles, les papes dans leurs Décrétales, les évêques dans leur enseignement pastoral, n'ont jamais manqué d'éclairer les fidèles quand il l'a fallu dans ces circonstances plus spécialement remarquables. Mais il y a loin de là à l'énorme évolution de la casuistique dans la morale, depuis surtout deux siècles.

Est-ce un bien ? Est-ce un mal ? Je ne juge pas : je constate. Nos pères dans la foi ne devaient pas, j'imagine, manquer des lumières suffisantes pour se conduire moralement dans les bons chemins du salut. Où prenaient-ils les résolutions de leurs cas de conscience ? Car enfin, ils devaient en avoir aussi d'assez embarrassants, tout comme nous, moins peut-être que nous qui nous embrouillons sans cesse dans la complexité des problèmes que suscite à nos consciences le développement de la civilisation avec toutes ses séductions naturelles. Ils avaient cependant tous ceux qui sont insépara-

bles du *sextum* et des autres misères originellement inhérentes à la nature humaine, sans parler de ceux propres à leur temps, et qu'a dû supprimer le changement survenu depuis dans les circonstances de la vie, et par là-même dans les mœurs.

N'étaient-ils point, par hasard, casuistes à la manière « simpliste » de nos paysans d'aujourd'hui ? Et alors, notre casuistique, dont ils ont pu se passer, serait-elle née d'une sorte de dilettantisme théologique, comme jeu d'esprit agréable et subtil à l'usage des professionnels chercheurs de la petite bête en toute sorte de choses ? Dieu me garde d'en médire. Je l'ai déclaré : je ne veux point la juger. Elle est évidemment utile, et l'Eglise la trouve bonne. L'esprit s'y rompt aux exercices de l'analyse, et en peut tirer une trempe solide et souple de jugement. Le seul petit point noir que j'y voie et que j'ose relever, c'est qu'avec son zèle, peut-être quelque peu intempérant, à fournir au brave lecteur des réponses toutes faites à toutes sortes de questions, elle l'habitue trop aisément à s'imaginer qu'il n'a plus besoin d'en chercher d'autres, qu'il n'a pas à se mettre en peine de les trouver lui-même ; et, comme les casuistes sont censés avoir tout vu, tout disséqué, étiqueté toutes les hypothèses utiles au ministère, l'on se fait une montagne d'entrer en contradiction avec eux, on se désole de voir la pratique résister à leurs dires, à leurs *dires pratiques* qu'on a tôt fait d'ériger à la hauteur de LA *théorie morale* elle-même. C'est un péril, qui a fait déjà bien des victimes dans nos rangs, et qui en fera encore tant qu'on n'aura pas dissipé l'équivoque fameuse engendrée par l'opposition contradictoire, souvent très vraie, qui existe entre la casuistique des livres et la casuistique du confessionnal.

Pour le dire en passant, j'avoue que, pour l'enseignement des jeunes, et même des vieux, je trouverai toujours préférable un manuel d'allure « scientifique », abondant en développements de principes, solidement raisonné dans la déduction des règles générales qui intéressent l'acte humain, à un livre de casuiste qui n'offre à son lecteur qu'une collection disparate de cas de conscience, où celui-ci a le plus souvent la malchance de ne point rencontrer précisément, avec leur solution toute prête à l'avance, les questions complexes que la pratique l'amène à trancher.

Tout ceci dit, un peu trop longuement peut-être, reprenons notre définition du début : elle vaut la peine d'être répétée : « Tout cas de conscience est un problème dans lequel, étant données comme éléments connus préalablement, toutes les circonstances qui concourent à la moralité d'une certaine action, l'on cherche si et comment cette action est moralement bonne, mauvaise ou indifférente. »

Si le problème se pose *avant l'action*, la solution est toujours celle-ci : *licet* ou *non licet* ; et comme la licéité morale d'une opération dépend avant tout de sa relation avec la loi *objective* qui la défend, l'ordonne, la permet, la tolère, ou ne s'en occupe pas du tout, il résulte de là que l'étude *antécédente* de la licéité d'une action à faire doit se résoudre en des considérations objectives, extrinsèques à la volonté du sujet opérant. Nous avons donc là un *cas de conscience objectif ;* on me permettra l'emploi de ce mot avec lequel le lecteur doit être familiarisé, après l'usage qui en a été fait maintes fois dans les articles précédents.

Au contraire, si le problème se pose *après l'action*, la solution est toujours celle-ci : *peccavi* ou *non peccavi* ; et comme le péché réel ne se trouve en définitive que dans l'acte humain, en la volonté qui se souille librement dans un désordre moral connu à l'avance et accepté comme tel, le cas de conscience revient ici à juger l'action consommée, non plus seulement comme tout à l'heure d'après les lois objectives de la morale, mais aussi et surtout d'après les conditions subjectives qui ont présidé, dans l'intérieur de l'homme, à sa production. On me permettra dès lors d'appeler *cas de conscience subjectif* ce dernier problème.

Il importe souverainement, pour la clarté de la discussion que nous ferons prochainement du probabilisme et des systèmes théoriques de morale qui s'y rapportent, il importe, dis-je, au premier chef, de ne pas confondre ces deux sortes de problèmes. Le confesseur, après l'accusation de son pénitent, doit porter sur sa *culpabilité* concrète un jugement qui peut être tout autre que celui qu'il aurait énoncé si le même pénitent l'avait consulté sur la portée morale de son acte avant d'agir ; et cela, pour cette très simple raison que, avant d'agir, la mesure théorique de la moralité, c'est la loi, la *morale objective*, dont il a été déjà beaucoup question plus haut ; tandis que, après l'action, la mesure de son imputabilité morale se tire, non plus de la loi, mais de la connaissance et de l'intention de l'opérateur, de l'ensemble de ses dispositions individuelles subjectives tantôt aggravantes, tantôt excusantes.

Si les hommes connaissaient *parfaitement* les lois, et s'ils n'avaient point dans leur propre personne ces mille éléments accidentels (passions, ignorance, habitudes, etc., etc.) tout subjectifs, qui modifient si profondément, jusqu'à l'anéantir en fait, l'ordre objectif de la morale dans son passage à travers leur cerveau jusqu'à leur conscience, ce serait la perfection : il y aurait alors correspondance exacte entre les deux ordres ; le cas de conscience objectif donnerait exactement la solution du cas de conscience subjectif, qui n'en serait pour ainsi dire que l'empreinte photographique, et le confesseur n'aurait tout simplement qu'à juger après coup son pénitent tout comme il devrait, en principe, le juger avant, tout comme le juge son auteur.

Mais les choses ne vont pas ainsi, tant s'en faut. Le désaccord des deux ordres de la morale, théorique et pratique, existe, fréquent, profond, universel, quoique très varié suivant la diversité des

sujets. Il faut tenir compte de cela, et par conséquent ne pas être disposé à juger d'après les mêmes règles les deux sortes de cas de conscience qui viennent d'être définis. Dans le premier, l'objectif, on juge l'action en elle-même, prise abstraitement et vue *du côté de la loi ;* dans le second, c'est l'action vécue, consommée, vue *du côté de l'individu* qui en est l'auteur.

Or, dans ce second cas, c'est un *fait* ou une série complexe de faits qui s'imposent à notre constatation ; point de doute ni de probabilités là-dedans, point de système de morale à adopter pour en sortir. Il faut tâcher de voir *ce qui est;* et, quand on a vu, il ne reste plus qu'à dire : *est* ou *non est; peccavit* ou *non peccavit.* Il peut, sans doute, arriver qu'une certaine hésitation plane sur la perception exacte du fait de l'action subjective telle qu'elle est, et cela à cause de l'oubli, de l'insuffisance de lumière, de la confusion des causes qui ont concouru à la production de l'acte ; mais ce sont là doutes qui sont eux-mêmes des faits certains, et doivent être traités comme tels, doutes postérieurs à l'action, qui sont sans influence sur elle, et dont il n'y a rien à tirer, par aucun principe réflexe, pour l'appréciation de sa moralité bonne ou mauvaise.

C'est donc uniquement à propos des cas de conscience objectifs, avant l'action, que se pose la question fameuse : « En cas de doute sur la licéité morale d'une action imminente, que faire? Comment se tirer d'embarras? Faut-il agir tout de même, ou n'agir pas? franchir carrément l'obstacle ou le tourner? et comment le tourner? » C'est toute la controverse du probabilisme, la question capitale du traité classique *De conscientia.* Nous y entrerons avec le prochain article.

Mais, pour conclusion de notre étude d'aujourd'hui, retenons bien ceci, à savoir, qu'un confesseur, avec les seules règles connues du traité des *Actes humains* peut fort bien *constater* exactement le degré de culpabilité morale ou d'excuse du pénitent qui déclare un péché, sans avoir à se mettre en peine de la célèbre controverse; tandis que, au contraire, pour *instruire* à l'avance le pénitent qui le consulte avant d'agir ou de n'agir pas, il est de toute nécessité qu'il la connaisse et fasse fréquent et bon usage d'un système sûr de morale en matière de doute et de probabilités portant sur la licéité d'une opération future. C'est tous les jours que nous avons des cas de conscience objectifs à résoudre. Conçoit-on qu'un prêtre se trouve en sûreté de conscience s'il n'a pas en main une boussole sûre pour s'y bien conduire et diriger bien les autres? Confuse tant qu'on voudra — et je suis le premier à en convenir, — la grosse controverse des *systèmes de morale* s'impose absolument à notre attention. J'ose espérer qu'on me saura gré d'y insister un peu.

(A suivre).

QUESTIONS de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — J'ai lu quelque part que la sainte Vierge était fille unique. D'un autre côté, saint Jean (XIX, 25) parle d'une sœur de la sainte Vierge. Quelle est la vérité?

R. — On n'a pas de données suffisantes pour résoudre votre question avec certitude. Aussi, comme il arrive ordinairement en pareil cas, deux réponses y ont été faites. Nous ne pouvons que vous résumer les arguments sur lesquels l'une et l'autre s'appuient.

I. — Ceux qui croient que sainte Anne eut plusieurs enfants invoquent surtout trois preuves.

1° La première est le verset de saint Jean : *Stabant autem juxta crucem Jesu mater ejus, et soror matris ejus, Maria Cleophæ, et Maria Magdalene.* (Joan., XIX, 25).

2° La seconde est une tradition dont l'origine est fort obscure, mais qui fut autrefois très répandue dans l'Eglise. Presque tout le moyen âge en effet a cru que sainte Anne avait été mariée trois fois, et qu'outre la sainte Vierge elle avait eu deux autres filles desquelles descendaient les personnages que l'Evangile nomme les *frères du Sauveur.* On peut constater l'existence de cette tradition dans le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais, dans les *Meditationes Vitæ Christi* de Ludolphe le Chartreux, enfin dans un grand nombre de peintures ou de sculptures de nos vieilles églises.

3° Cette tradition a été confirmée au début de ce siècle par le témoignage de la voyante de Dulmen, Anne-Catherine Emmerich. Bien que les révélations de cette religieuse n'obligent à aucune croyance, deux choses leur donnent un certain crédit : d'abord la vertu de Catherine Emmerich ; ensuite la merveilleuse découverte que l'on fit à Ephèse en 1891 de la maison de la sainte Vierge d'après les seules indications de la voyante. *(Ami du Clergé,* 1896, p. 713).

II. — Voici maintenant les arguments de ceux qui croient que la sainte Vierge était fille unique.

1° Les trois filles que l'opinion précédente prête à Anne se seraient toutes appelées *Marie.* Or, l'hypothèse de plusieurs sœurs portant le même nom n'est guère vraisemblable.

2° Le mot *soror* de saint Jean peut très bien se traduire en français par le mot *parente.* Ce mot a en effet dans la langue hébraïque un sens aussi large que le mot *frère ;* et ce dernier s'emploie tout à la fois en hébreu pour désigner un neveu, un cousin, un mari, un concitoyen, un ami. (Cf. Gen. XIV, 16; XIII, 8; Num. XVI, 10; Cantic. IV, 9; Am. I, 9; Job, V, 15; XXX, 29). Or les écrivains du Nouveau Testament, saint Jean surtout, s'ils ont employé des mots grecs, ont écrit pourtant avec un style hébraïque. Pour le mot *frère* en particu-

lier, non seulement ils lui ont conservé toute l'extension qu'il avait en hébreu, mais ils l'ont encore étendue : c'est à tous les chrétiens qu'ils donnent le nom de frères.

3° Un texte de saint Hégésippe, écrivain du second siècle, texte conservé par Eusèbe, nous fait connaître exactement quel degré de parenté unissait la sainte Vierge à Marie de Cléophas, la *sœur* de la sainte Vierge. « Cléophas, nous dit-il, était frère de Joseph. » (*Hist. eccles.*, IV, 22). D'après cela, Marie, la femme de Cléophas, aurait donc été la belle-sœur de la sainte Vierge. — On pourrait avancer, pour détruire la force de cette preuve, que l'expression *et soror matris ejus* ne tombe pas sur *Maria Cleophæ*, et qu'il s'agit là de deux femmes distinctes. Mais cette interprétation mise au jour en 1840 par l'allemand Wiescler fait trop violence à la syntaxe pour être vraisemblable.

4° Enfin, saint Epiphane au IVe siècle et saint Jean Damascène au VIIIe affirment, comme une chose bien connue, que la sainte Vierge naquit miraculeusement d'une mère stérile, que sa naissance est due aux prières de saint Joachim et de sainte Anne. Vous pouvez voir un spécimen de leurs témoignages dans le Bréviaire romain, à la fête de sainte Anne, mais surtout à celle de saint Joachim.

Telles sont les deux réponses qui ont été faites à votre question, et tels sont les arguments qui appuient chacune d'elles. Celle que nous avons exposée la dernière nous semble bien mieux fondée. Néanmoins, comme elle n'est pas absolument certaine, on reste libre de suivre la première. *In dubiis libertas.*

Q. — Voici ce que je lis dans une étude publiée par l'*Univers* du 30 janvier 1900 sous le titre : « Les empoisonneurs sous Louis XIV : »... « Des rumeurs sinistres se répandirent dans le monde ; les pénitenciers de Notre-Dame recevaient des confidences effroyables ; sans nommer ni faire connaître personne, ils donnèrent avis que la plupart de ceux qui se confessaient à eux s'accusaient d'avoir empoisonné quelqu'un, et l'on vint à parler d'égorgements d'enfants, de sacrilèges, avec une persévérance pleine d'émoi. »

Je demande si les pénitenciers de Notre-Dame — le fait cité étant supposé exact — n'ont pas manqué à leurs devoirs et violé indirectement le secret de la confession ?

D'une manière générale, un prêtre peut-il faire connaître les désordres qu'il connait par la confession, quand même il n'y a pas de danger d'en faire connaître les auteurs ? N'est-ce pas violer le secret de la confession que d'attirer l'attention sur des choses connues par la seule confession ?

R. — Il y a ici deux questions à examiner, celle de fait et celle de droit.

1° *Question de fait.* — Il nous est bien permis d'abord de regretter que cette étude parue au feuilleton de l'*Univers* du 30 janvier 1900, et signée par Geoffroi de Grandmaison, faite d'ailleurs avec un très bon esprit, comme le prouvent les réflexions qui la terminent, n'ait pas été traitée avec assez de discernement. Elle ne repose en effet que sur des mémoires secrets qui n'étaient point faits pour être imprimés, et qui peuvent fort bien contenir certaines choses inexactes ou exagérées. Assurément on ne saurait nier le fait des empoisonneurs sous Louis XIV, mais on trouve là certains noms restés grands et purs dans l'histoire, et qu'il importerait de ne pas souiller sans des preuves autrement certaines que celles qu'on peut avoir là. — Quant au fait qui nous occupe, il aurait le plus grand besoin d'être contrôlé et fortement prouvé ; je dis plus : je dis qu'un homme sensé et impartial doit s'inscrire en faux contre lui, tel qu'il est raconté et sans autres preuves, et le rejeter, parce qu'il renferme des contradictions flagrantes et des impossibilités morales. D'abord *des contradictions flagrantes.* M. de Grandmaison dit en effet que ces empoisonneurs ne croyaient même plus à Dieu : or des personnes qui ne croient plus à Dieu et qui commettent des crimes épouvantables ne se confessent pas, ou si elles se confessaient pour faire comme les autres et déjouer tout soupçon, ne croyant pas à la confession, elles n'avoueraient pas de tels crimes, ce serait tout à fait contraire à leur but. Surtout on ne trouverait pas une multitude de personnes agissant ainsi contre leurs intérêts, au risque de se trahir stupidement dans leur sens à elles : c'est évident. Ensuite *des impossibilités morales.* Il y avait plusieurs pénitenciers à Notre-Dame, et c'étaient des prêtres instruits et distingués par leur vertu : or de tels prêtres ne vont pas trahir, tous, leur ministère dans ce qu'il a de plus sacré, et le trahir publiquement au point de jeter un émoi universel : première impossibilité morale. — Ces avis ainsi donnés au mépris du secret de la confession sont devenus publics, et ont répandu l'effroi, et les magistrats civils, qui n'étaient pas fâchés dans les parlements de se mêler aux choses ecclésiastiques, et qui connaissaient pour la plupart la théologie, n'interviennent pas contre de tels prêtres ; bien plus, l'autorité ecclésiastique, elle, non seulement ne les interdit pas, mais ne les blâme même pas : seconde impossibilité morale. — Tout au plus, s'ils avaient connu par des révélations entièrement étrangères à la confession, que ces empoisonneurs se confessaient, ils auraient pu sans blesser aucunement le secret sacramentel (mais peut-être pas sans quelque imprudence) le redire, comme un aumônier de prison, par exemple, pourrait dire que bien des criminels convaincus publiquement se sont confessés ; mais ils n'auraient jamais pu dire, même sans faire connaître nominalement qui que ce soit, qu'ils se sont accusés de tel ou tel crime : or c'est le cas ici. Et puisqu'il n'y a pas de preuves véritables, c'est un droit et un devoir de ne pas donner sa croyance à de tels faits.

2° *Question de droit.* — Elle est double ici. 1° Un prêtre pourrait-il dire sans violer indirectement le secret sacramentel, que la plupart de ceux qui se sont confessés à lui se sont accusés d'avoir empoisonné quelqu'un ? — Assurément non, car quoiqu'il ne nomme personne, on peut connaître

facilement des personnes qui s'adressent à lui et les soupçonner au moins, et par là-même cette indication pourrait leur causer plus que de l'ennui et les détourner, elles ou d'autres, de retourner à confesse et rendre ainsi la confession odieuse. Qu'il nous suffise ici de citer Clément Marc, car les autres théologiens parlent exactement de même : « Sigillum violatur indirecte si confessarius ita se gerit aut loquitur, ut alii cognoscere vel *suspicari* possint peccatum vel defectum pœnitentis aut aliorum, vel quævis alia per confessionem cognita ex quibus sive ipsi pœnitenti sive aliis pudor, molestia, dedecus, damnum vel quodlibet gravamen obveniret, non autem si certo res a pœnitentibus indifferenter habentur. » — 2º Un prêtre peut-il faire connaître les désordres qu'il connait par la confession, quand même il n'y a pas de danger d'en faire connaître les auteurs? N'est-ce pas violer le secret de la confession que d'attirer l'attention sur des choses connues par la seule confession ? Nous croyons que les paroles de Clément Marc citées tout à l'heure répondent suffisamment à cette question. Ajoutons seulement que même lorsqu'il n'y a aucune révélation indirecte, qu'on ne peut faire ni connaître si soupçonner personne en particulier, ni causer à qui que ce soit le moindre désagrément en raison de ce qui a été entendu à confesse, il est au moins prudent dans bien des occasions d'éviter de parler de ce qui s'est dit à confesse, surtout lorsque certaines personnes, par ignorance ou même mauvaise volonté, pourraient ne le pas prendre en bonne part.

Q. — Est-ce que pour satisfaire à l'intégrité de la confession, le pénitent est tenu nécessairement d'accuser :
1º L'acte externe du péché ?
2º Les effets du péché ?
Gury, aux nos 489-90, traite la question, mais, à mon humble avis, d'une manière trop brève et quelque peu obscure.

R. — Ad I. Il y a obligation de confesser tous les péchés mortels. Or, l'acte externe du péché est en soi un vrai péché, qui est mortel quand la matière est grave et le consentement parfait. En effet, l'acte externe du péché, par exemple, le vol, le mensonge, l'homicide, est la violation d'une loi accomplie sous l'influx et le commandement de la volonté, par l'action d'un organe extérieur ou d'un membre du corps, comme la main. La volonté ordonne et la main exécute. Cette exécution est un véritable péché, car elle est la violation libre de la loi, qui défend non seulement la volonté, par exemple de voler, mais l'action elle-même de voler, le vol. Donc il y a obligation d'accuser l'acte externe du péché.

Au surplus, l'acte externe du péché, qui est le prolongement et le complément de l'acte interne de la volonté et qui a par conséquent la même malice spécifique, en est toutefois spécifiquement distinct. Autre est la volonté de voler, autre l'action de voler; et l'aveu de la première ne renferme pas l'aveu de la seconde. C'est pourquoi celle-ci doit être expressément déclarée : autrement la confession ne serait pas intègre. Ajoutons que la connaissance de l'acte externe du péché est souvent nécessaire au confesseur pour savoir s'il a le pouvoir d'absoudre (la réserve et les censures supposant l'acte externe), s'il doit imposer au pénitent une réparation, etc.

Ad II. Les effets *naturels* du péché sont certains événements ou phénomènes qui découlent nécessairement de l'acte peccamineux comme de leur cause, mais qui, au moment où ils se produisent, ne dépendent plus de la volonté du pécheur; aucun influx actuel de celle-ci n'intervient dans leur production : ils sont les fruits *naturels*, nécessaires, du péché librement commis antérieurement. Paul empoisonne Pierre; au bout de quelques jours ou même de quelques heures, Pierre meurt victime du poison que Paul lui a donné. La mort de Pierre est l'*effet naturel* de l'acte criminel de Paul ; elle est la suite nécessaire de l'empoisonnement; et au moment où elle se produit, la volonté de Paul n'intervient en rien. Autre exemple : Titius consent delectationi venereæ prævidens ex illa delectatione orituram esse pollutionem : ista pollutio dicitur *effectus naturalis* delectationis peccaminosæ.

Or, quand ces effets *naturels* du péché se sont produits, y a-t-il obligation de les déclarer en confession, ou suffit-il d'accuser l'acte peccamineux qui les a causés ?

Il faut distinguer.

1º Si l'effet naturel suit immédiatement l'acte peccamineux de manière à ne faire qu'un avec lui, par exemple, l'ivresse qui est la suite *immédiate* de l'excès de boisson, pollutio quæ delectationem morosam *immediate* sequitur, il faut l'accuser en confession, parce qu'il ne fait avec l'acte peccamineux qui le produit qu'un seul et même péché total. L'effet *naturel*, « ebrietas, pollutio, » est dans ce cas le complément de l'acte peccamineux. L'acte peccamineux et l'effet naturel sont produits sous l'influx de la même détermination libre de la volonté : celle-ci les veut l'un et l'autre au moment où ils se produisent. C'est du moins ce qui arrive ordinairement. Cependant, si la volonté, au moment où se produisait l'effet *naturel*, v. g. la pollution, dont elle vient de poser librement la cause, l'avait désavoué, repoussé, il faudrait indiquer cette circonstance; l'effet *naturel* ne serait plus un péché, puisque la volonté ne le veut en aucune manière au moment où il se produit. Mais communément c'est le contraire qui a lieu : non seulement la cause est voulue, mais l'effet lui-même est voulu, à l'instant où il se produit.

2º S'il s'écoule un certain temps entre le péché et ses effets *naturels*, il n'y a pas *per se* obligation de confesser ces derniers. En effet, on est obligé de confesser seulement ce qui est péché. Or, dans la circonstance, les effets *naturels* ne sont aucunement des péchés, puisqu'ils se produisent en dehors de tout influx actuel de la volonté. Il

suffit donc de s'accuser d'avoir empoisonné ou blessé mortellement quelqu'un ; d'avoir posé *causam gravem pollutionis nocturnæ prævisæ*, etc., il n'y a pas *per se* obligation de déclarer explicitement la mort, la pollution, etc. Mais *per accidens* cette obligation existe souvent, soit à cause de la censure et de la réserve, soit à cause de la nécessité de réparer le mal causé, etc., toutes choses qui supposent les effets *naturels* produits. En *pratique*, il faut amener doucement les pénitents à faire connaître les effets *naturels* des causes qu'ils accusent.

Q. — Un enfant, né de parents chrétiens, est mort sans baptême, sans qu'il y ait eu faute de la part des parents. Peut-on dire, sans témérité, comme le disent quelques-uns, qu'il n'est pas absolument certain que cet enfant soit privé de la vue de Dieu, parce que, disent-ils, le baptême peut être suppléé dans cet enfant par le *désir* qu'avaient ses parents de le voir recevoir ce sacrement ?

R. — Non, on ne peut, *sans témérité*, s'arrêter à cette opinion. On ne le peut même pas *sans aller contre la foi*.

Le baptême est nécessaire même aux enfants pour être purifiés du péché originel. Le Concile de Trente anathématise ceux qui nient que les enfants, même nés de parents chrétiens, doivent être baptisés pour être purifiés du péché originel (Sess. v, *de Peccato originali*, n. 4), et ceux qui nient que le baptême soit nécessaire au salut. (Sess. vii, *de Baptismo*, can. 5).

Le baptême est nécessaire, non seulement de nécessité de *précepte*, c'est-à-dire obligatoire ; mais de nécessité de *moyen*, c'est-à-dire tellement indispensable au salut qu'on ne peut être sauvé, c'est-à-dire arriver à la béatitude surnaturelle, si l'on n'a reçu le baptême, lors même qu'il n'y aurait aucune faute de la part de qui que ce soit. Tel est l'enseignement universel basé sur les définitions de l'Eglise.

Il peut être suppléé pour les enfants par le martyre : tous en conviennent. Mais il ne peut l'être par le baptême de désir, étant incapables de ce désir, et rien n'autorise à penser que le désir des parents puisse y suppléer, surtout après les définitions par lesquelles l'Eglise nous enseigne qu'il n'y a point d'autre remède pour venir en aide aux enfants en danger de mort que le sacrement de baptême. (Conc. Flor., *Decr. ad Armen.*, *Decr. ad Jacobit.)*.

Aussi n'est-ce pas dans une illusion si peu fondée, si contraire à la foi, que M. le chanoine Jules Didiot est allé puiser les consolations qu'il offre à une mère dont l'enfant était mort sans baptême, mais dans l'état de bonheur relatif que les enfants morts sans baptême goûtent et goûteront éternellement, quoique privés de la vision béatifique surnaturelle.

Aux parents chrétiens qui ont eu la douleur de perdre des enfants non baptisés, et aux prêtres qui ont à les consoler, nous ne pouvons mieux faire que de recommander de nouveau la lecture de son opuscule : *Morts sans baptême* [1] ; ils y trouveront la vérité théologique et les vraies consolations capables d'adoucir leur douleur.

Q. — Que faut-il pour qu'une vérité soit de foi catholique, dont la contradictoire serait hérétique formellement ?

R. — I. Pour définir les vérités *de foi divine catholique*, nous ne pouvons mieux faire que de citer ce passage du concile du Vatican :

« Il faut croire de foi divine et catholique tout ce qui est contenu dans la parole de Dieu écrite ou transmise par la Tradition et proposé comme divinement révélé par l'Eglise, soit par un jugement solennel, soit par son magistère ordinaire et universel. »

D'où il résulte que, pour qu'une vérité soit de foi divine catholique, deux choses sont nécessaires :

1° Qu'elle soit contenue dans la parole de Dieu, c'est-à-dire dans l'Ecriture sainte ou la Tradition, ce qui fait qu'elle est de foi *divine ;*

2° Qu'elle soit proposée par l'Eglise comme faisant partie de la Révélation divine, ce qui fait qu'elle est de foi divine *catholique*.

Cette proposition de l'Eglise résulte, soit d'un jugement solennel, d'un acte extraordinaire de son magistère suprême, comme sont les définitions des conciles ou des papes, soit d'un enseignement ordinaire et universel. Mais quelle que soit la forme de cette proposition, quand elle existe pour une vérité, cette vérité est de foi divine catholique.

Théologiquement, il n'y a aucune différence à faire entre les vérités définies comme de foi et celles qui sont proposées par le magistère ordinaire de l'Eglise. Mais canoniquement, il y a une différence à mettre entre les unes et les autres. Quand une vérité est solennellement définie, quand elle est contenue explicitement dans les symboles, dans les professions de foi, dans les définitions des souverains Pontifes et des conciles, quand elle est, en propres termes, dans la sainte Ecriture, nul ne peut être excusable de la méconnaître et de la nier.

Si elle n'est pas définie expressément ou équivalemment et que sa révélation ne résulte que de l'enseignement ordinaire de l'Eglise, on peut admettre des excuses en faveur de celui qui la nierait. Théologiquement, la vérité sera de foi divine catholique ; c'est la note théologique qui convient à la proposition elle-même, et la théologie ne considère que la proposition. Mais la loi canonique regarde les personnes ; elle doit tenir compte des excuses possibles ; en conséquence, elle sera moins dure pour celui qui niera une proposition de foi divine catholique non définie, que pour celui qui niera une proposition de foi divine catholique définie.

[1] Paris, Retaux, 2 francs.

C'est pourquoi, dans le langage canonique, quand on parle de vérité *de foi,* on entend qu'il s'agit d'une vérité de foi divine catholique définie. Les théologiens eux mêmes adoptent souvent cette expression ainsi entendue.

Quant aux autres vérités, de foi divine catholique non définie, on dit qu'elles sont voisines de la foi, plus ou moins proches de la foi, c'est-à-dire de la foi définie.

II. Cette notion des vérités de foi divine catholique nous fournit la vraie notion des propositions hérétiques.

La proposition hérétique est, en effet, celle qui contredit une vérité de foi divine catholique.

Au sens théologique, est hérétique toute proposition qui contredit une vérité de foi divine catholique, soit définie par un jugement solennel, soit enseignée par le magistère ordinaire et universel de l'Eglise.

Mais, canoniquement, on ne traite comme hérétique que celui qui nie avec opiniâtreté une vérité de foi divine catholique définie explicitement ou équivalemment.

C'est dans ce dernier sens qu'on entend ordinairement l'hérésie formelle ; et quand il s'agit d'appliquer les sanctions canoniques concernant l'hérésie, on ne l'entend jamais autrement.

Q. — Une maison (auberge ou café quelconque) fait faillite. Avant l'apposé des scellés, des voisins, par compassion, dissimulent chez eux une grande partie du meuble, linge, etc., qui va être saisi.

1° Cet acte de recéler des objets qui vont être saisis est-il permis ?

2° Que répondre et que conseiller à une personne qui vient s'accuser de pareille faute ?

R. — Ad I. Le failli peut, en conscience et sans blesser la justice, prendre sur ses biens ce qui est nécessaire à son entretien et à celui de sa famille, jusqu'au règlement de la faillite par la sentence du juge. Ce nécessaire comporte évidemment une certaine latitude basée soit sur la condition du failli, soit sur la nature des causes qui ont amené sa déconfiture. Ainsi, toutes choses égales d'ailleurs, on accordera plus à celui qui a été victime d'événements imprévus, absolument indépendants de sa volonté, qu'à celui qui a causé sa propre ruine par son incurie. Mais en dehors de ce nécessaire, le failli n'a pas le droit de s'approprier des objets de valeur ; il causerait aux créanciers un dommage notable.

En conséquence, il n'est pas permis aux voisins du failli de recéler ses meubles, son linge, etc., sauf ce qui est nécessaire à son honnête entretien et à celui de sa famille. Ce serait coopérer à une action injuste, qui blesse le droit des créanciers.

Ad II. Si le recéleur détient encore les objets injustement recélés, il est tenu de les remettre au syndic de la faillite. S'il ne les détient plus : ou il a agi de bonne foi, ou il a agi de mauvaise foi, en recélant injustement les meubles, le linge, etc., du failli.

S'il a agi de bonne foi, ignorant que les objets à lui confiés pour les conserver au profit du failli avaient été injustement enlevés, il n'est tenu à rien, du moins avant la sentence du juge.

S'il a agi de mauvaise foi, il est tenu à défaut du failli de réparer les torts causés aux créanciers de la faillite. Ajoutons qu'en pratique il est généralement très difficile de persuader à un recéleur qu'il est tenu à restitution, à défaut du failli, parce qu'il a caché chez lui de la vaisselle, du linge et autres objets mobiliers par compassion pour un voisin malheureux. C'est pourquoi il vaut mieux sans doute le laisser dans la bonne foi sur ce point particulier.

Q. — 1° Pour des raisons personnelles, qu'il ne veut pas donner à son évêque, un prêtre, curé ou vicaire, a-t-il le droit de donner sa démission du bénéfice qu'il occupe, dans une forme respectueuse, mais catégorique, et son évêque est-il obligé de l'accepter, sinon de suite, du moins au bout du temps fixé par le droit canon (quelle est la limite la plus restreinte ?), alors que ce prêtre ne réclame rien à la caisse diocésaine dont il fait partie, et ne réclame à son évêque que la liberté ?

2° Un évêque a-t-il le droit dans son diocèse, et sur quoi peut-il se baser en matière de droit canonique, pour interdire à un curé ou vicaire, qu'il a déplacé, de retourner visiter son ancien bénéfice ? En faisant cette interdiction, l'ordinaire dépasse-t-il ses droits ?

3° Un prêtre qui se retire du ministère, a-t-il le droit de se fixer là où bon lui semble, ville ou campagne, sans l'autorisation préalable de l'évêque, ou du curé du lieu où il se retire ?

Au cas où les autorisations de l'évêque et du curé seraient nécessaires, cessent-elles d'exister dès lors que le prêtre qui se retire est propriétaire dans la paroisse qu'il veut habiter ?

R. — Ad I. La question de la démission des bénéficiers a été traitée sous toutes ses faces en 1891, p. 641 et 657, dans nos *Causeries avec un jeune curé.* Nous ne pouvons ici que résumer la doctrine qui y est exposée.

Quand il est question de prendre la charge d'une paroisse, comme le fardeau est lourd, l'Eglise nous laisse la liberté de refuser, sauf quelques cas exceptionnels. Mais une fois que le fardeau est placé sur nos épaules, elle veut que nous le gardions, et elle ne nous permet de nous en débarrasser que pour des raisons sérieuses et en suivant la procédure qu'elle a elle-même tracée. C'est tout naturel : l'Eglise s'engage à nous maintenir en possession de la paroisse jusqu'à la mort, à moins de causes graves, précisées d'avance. Par un juste retour, nous devons nous engager à rester au poste jusqu'à ce que l'évêque nous permette de le quitter.

Nous trouvons la preuve de cette assertion dans une décision du 9 juin 1884, donnée par la S. Congrégation du Concile à l'archevêque de Toulouse :

Il arrive souvent, disait le prélat, que les prêtres chargés *ad nutum* des succursales, poussés par l'amour du repos ou d'une vie plus facile, envoient leur démission à l'évêque, et, sous prétexte que ces églises ne forment pas de véritables bénéfices, sans même attendre que l'ordinaire ait accepté leur résignation, ils les quit-

tent pour rentrer dans la vie privée. Il en résulte que, au grand scandale des fidèles, nombre de prêtres mènent une vie oiseuse tant à la ville épiscopale que dans les principaux centres du diocèse...

1° Est-il permis à ces prêtres, sous prétexte qu'ils n'ont pas de vrais bénéfices, de quitter leurs fonctions sans avoir obtenu la permission de leur évêque?

2° L'évêque peut-il, en vertu de l'obéissance qui lui est due, et en employant les censures au besoin, les obliger à demeurer au poste jusqu'à ce qu'il ait pu leur donner un successeur?

A cette double question, la réponse fut favorable aux désirs de l'évêque.

Ad II. Un évêque n'a pas le droit d'interdire d'une *manière générale* aux prêtres de son diocèse, de retourner dans une paroisse qu'ils ont quittée comme vicaires ou curés. Toutefois, par un *précepte particulier*, basé ou sur l'intérêt de tel ou tel prêtre, ou sur le bien public, un évêque peut interdire à tel prêtre de retourner dans telle paroisse déterminée. Ce précepte particulier, fondé sur une présomption de péril, oblige jusqu'à ce qu'il ait été rapporté par l'évêque qui l'a porté, ou par le métropolitain, ou par les Congrégations romaines.

Ad III. Oui, un prêtre peut, en se retirant du ministère, se fixer où bon lui semble. Aucune autorisation ne lui est nécessaire de la part du curé de la paroisse où il se retire; et il a le droit de dire sa messe dans l'église paroissiale, moyennant le paiement d'une indemnité déterminée par l'évêque, et à l'heure fixée par l'habitude.

Aucune autorisation non plus n'est requise à l'avance de la part de l'évêque pour choisir telle ou telle paroisse. Toutefois l'évêque a le droit, en cas de présomption de péril, comme dans le cas précédent, de défendre, par un précepte particulier, à tel prêtre de séjourner dans telle paroisse.

Nous en trouvons la preuve dans plusieurs décisions de la S. Congrégation du Concile.

Le cardinal Gousset avait frappé de suspense un prêtre qui refusait de quitter sa paroisse pour une autre. Le prêtre en appela à Rome; mais le Souverain Pontife lui conseilla de se soumettre. Le cardinal Gousset posa comme condition le départ de la paroisse primitive et le désaveu de plusieurs brochures injurieuses. Les conditions ne furent pas acceptées, et le prêtre poursuivit son appel à Rome. Voici une partie de la réponse :

Spem autem fovet Sanctissimus D. N. fore ut sacerdos Philippus statim ac per Eminentiam tuam memorata noverit Sanctæ Sedis responsa, non amplius in sua persistat contumacia ; quinimo per debitam submissionem, quam in suo in Urbem adventu se præstiturum spoponderat, ita paternam Eminentiæ tuæ promereatur veniam, ut ad missæ celebrationem rehabilitetur [1].

Dans la cause de Nancy, du 10 septembre 1894, la question est encore plus claire. L'abbé H... avait acheté dans son ancienne paroisse une maison où il avait placé ses meubles et tout ce qui lui appartenait et où habitait sa sœur. L'évêque de Nancy lui ayant intimé, sous peine de suspense, l'ordre d'en sortir, la défense d'y rentrer fut maintenue par la S. Congrégation du Concile.

[1] *Ami*, t. V, p. 299.

Q. — Dans *Le Rigorisme* du Père Castelein (page 330, 2e édition), je trouve sur la communion les lignes suivantes :

« Nous pouvons conclure, de la doctrine et du précepte de l'Eglise sur la communion pascale, qu'une communion par an est nécessaire et suffisante en règle générale pour bénéficier de cette parole du Christ : *Celui qui mange*, etc.

« Si, en effet, cette communion unique n'était pas un moyen de salut *suffisant* pour les fidèles qui vivent dans le monde, l'Eglise renforcerait son précepte. Mère de nos âmes, et responsable de notre salut devant Dieu, elle doit traduire en obligation de précepte ce qu'elle juge être un moyen généralement nécessaire pour assurer le salut des chrétiens du monde. »

Que pensez-vous de cette doctrine? Il me semble qu'elle ne s'accorde pas avec vos articles sur la communion fréquente.

R. — Ce sentiment du P. Castelein et la raison qui l'appuie nous paraissent bien fondés, mais à condition qu'on les entende dans leur vrai sens.

En disant qu'une seule communion par an est suffisante en règle générale, il laisse entendre qu'elle n'est pas suffisante en des cas particuliers où la communion est nécessaire, non en vertu du précepte divin et ecclésiastique qui n'oblige qu'une fois l'an à Pâques, mais en vertu de la nécessité où se trouvent certaines âmes de communier plusieurs fois et plus ou moins fréquemment.

De plus, en disant que l'unique communion de Pâques est suffisante, à la rigueur, pour le salut, il ne prétend pas que des communions plus fréquentes ne soient très utiles et même qu'elles n'assurent pas le salut d'une manière plus certaine.

Il n'y a rien en cela qui contredise nos articles sur la fréquente communion.

Avec le P. Castelein, gardons-nous de damner personne pour le seul fait qu'il ne communie qu'à Pâques chaque année. Avec l'auteur de nos articles sur la communion fréquente, faisons tous nos efforts pour multiplier les bonnes communions, allant jusqu'à la communion fréquente et même à la communion quotidienne, quand il est possible de l'obtenir avec les conditions requises.

Q. — Un prêtre qui bine chaque dimanche dans une église dont il est chargé, mais qui n'est pas érigée en paroisse, peut-il, le dimanche, chanter une messe pour ses paroissiens et recevoir l'honoraire à la condition de dire dans la semaine une autre messe à une intention non rétribuée? La raison, c'est qu'il s'évitera ainsi une longue course à cette église où il ne se rend jamais sur semaine que pour chanter des messes. Il est entendu que cette église n'étant pas paroissiale, le prêtre n'est pas tenu à la messe *pro populo*.

R. — La défense de recevoir un honoraire concerne la messe dite le jour même où l'on bine, et non une autre messe dite un autre jour. C'est donc pour la messe de binage qu'on ne doit pas recevoir d'honoraire.

Si l'on perçoit un honoraire pour cette messe, on a violé le précepte, et la violation n'est pas

réparée par la célébration en semaine d'une messe non rétribuée.

Telle est la règle. On doit l'observer ainsi. En sortant de là, outre la violation présente de la loi, il y aurait encore à craindre d'ouvrir la porte à bien des abus et la loi serait bientôt oubliée.

Toutefois, comme c'est une loi ecclésiastique et que la loi humaine n'oblige pas *cum tanto incommodo*, on peut supposer des cas où il serait nécessaire de dire par binage une messe à laquelle répond une rétribution sans qu'il soit possible de séparer l'une de l'autre : par exemple, quand un curé tenu à la messe *pro populo* remplace un autre curé qui est dans l'impossibilité de célébrer lui-même ce jour-là. Celui-ci jouit, dans le revenu de son bénéfice, d'une rétribution qu'il doit en justice au premier. Dans ce cas, les deux messes doivent être célébrées et, ne pouvant observer la loi en se dépouillant du droit à l'honoraire, le bineur devra s'en rapprocher le plus possible en disposant de l'honoraire à titre gratuit, soit en faveur du curé qu'il a remplacé, soit pour une autre bonne œuvre : la fin que l'Eglise a en vue dans sa loi est d'écarter tout danger d'avarice, et son objet d'empêcher que le bineur bénéficie d'un second honoraire.

Mais la raison de s'éviter en semaine une course à sa seconde église, serait-elle un motif suffisant pour dispenser le curé bineur d'observer la loi le dimanche même où il bine? Nous ne le pensons pas. La prohibition de l'Eglise est très catégorique ; elle est constamment rappelée en ces termes ou en termes équivalents : « Firma semper prohititione accipiendi stipendium pro secunda missa ; » cette prohibition repose sur des motifs graves, et l'Eglise ne la relâche par des indults que pour des causes où l'intérêt personnel du bineur n'est pour rien, de règle générale : par exemple, en faveur d'œuvres importantes, comme les séminaires ou les facultés catholiques. S'il y a eu quelques indults personnels, ils sont très rares et motivés par des raisons très sérieuses ; ils ne peuvent être étendus aux cas même semblables qui pourraient se présenter. Le simple avantage pour le bineur de s'éviter une course qui, d'ailleurs, a sa raison d'être, ne saurait être une raison suffisante de ne pas observer la loi ; et pût-il suffire, il faudrait encore que le Saint-Siège l'approuvât ou donnât dispense.

Q. — 1° Jusqu'à quel point se trouve engagée la responsabilité du directeur de consciences vis-à-vis de pénitents ou pénitentes désirant entrer en religion ?

Les prêtres ne connaissant qu'imparfaitement les règles des divers ordres religieux, peuvent-ils vraiment juger si telle ou telle personne est faite pour tel ou tel de ces ordres ? Et dans ce cas, à quoi se réduit l'œuvre des prêtres de paroisse dans ce qu'on appelle la direction des vocations ?

2° Dans la cérémonie du baptême, aux onctions que le Rituel dit de faire sur la poitrine et entre les épaules de l'enfant, il arrive que la plupart du temps, pour s'éviter l'embarras de défaire les habits, on nous présente, à proprement parler, la gorge et le cou de l'enfant. Faut-il exiger davantage ? Et quelle faute y aurait-il si les onctions n'étaient point faites là où le veut le Rituel ?

R. — Ad I. S'il fallait aux directeurs de consciences avoir une connaissance complète et détaillée des règles des ordres religieux et des congrégations, bien peu seraient aptes à ce ministère.

Mais les personnes qui désirent entrer en religion ont des goûts, des aptitudes, des désirs, une vocation plus ou moins déterminée en rapport avec le genre de vie et d'œuvres de tel ou tel ordre, de telle ou telle congrégation. Si on ne sait pas suffisamment ce qu'il en est, rien de plus facile que de se renseigner auprès des supérieurs, qui répondront volontiers à une demande d'explications.

Ad II. On ne peut, sans quelque faute, faire les cérémonies autrement qu'elles ne sont indiquées dans le Rituel. La gorge n'est pas la poitrine et le cou n'est pas les épaules. Mais, à la naissance du cou, c'est déjà la poitrine ou les épaules.

Sans exiger trop, il faut au moins obtenir que les habits soient assez ouverts pour qu'on puisse faire les onctions comme il est dit au Rituel. C'est, du reste, une chose assez simple à faire.

Q. — Pourquoi l'Eglise ne veut-elle pas donner l'Extrême-Onction aux condamnés? Ce sont eux surtout qui ont besoin d'être soutenus et protégés contre les affres de la mort.

R. — Parce que l'Extrême-Onction est instituée pour les malades en danger de mort, et non pour les gens en santé, quand même ils seraient, comme les condamnés, à l'instant suprême, ou comme les soldats qui vont au feu, en danger plus ou moins probable de mort. On n'a qu'à lire le Rituel pour s'en convaincre.

Ceux qui, étant en santé, attendent la mort, peuvent trouver la force dont ils ont besoin dans les autres sacrements, la Pénitence et surtout la sainte Eucharistie. L'Extrême-Onction ne leur est donc pas nécessaire.

Q. — L'*Ami* aurait-il la bonté d'expliquer ce qu'il veut dire, n° 38, p. 860, par ces lignes :

« Les enfants morts sans baptême ne sont pas tous exclus du salut, car là où l'Evangile n'est pas connu, les parents peuvent obtenir pour leurs enfants la rémission du péché originel; c'est la doctrine commune. »

R. — Avant la promulgation de l'Evangile, les parents pouvaient obtenir pour leurs enfants la rémission du péché originel, en observant les rites religieux d'expiation en usage, par exemple la circoncision, comme on le pense communément.

Le baptême est nécessaire, de nécessité de moyen, depuis la promulgation de l'Evangile; mais là où l'Evangile n'a pas été suffisamment promulgué pour obliger, les hommes sont encore sous l'empire de la loi naturelle, et pour eux les moyens de salut restent ce qu'ils étaient avant la promulgation de l'Evangile. Les parents alors

peuvent assurer le salut de leurs enfants par les rites religieux qui auparavant obtenaient la rémission du péché originel.

Mais quels sont les parents qui, au sein du paganisme, font ce qui serait nécessaire à cet effet? Y en a-t-il beaucoup?

Q. — Le cher *Ami* aurait-il la bonté de dire ce qu'il penserait de la validité d'une formule de baptême employée par certains protestants dans nos missions et qui se traduirait littéralement par : *Ego baptismum conferens, introduco te in nomen Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen.*

Il est évident d'une part que par « introduco te » ils ont voulu rendre la force de εις ονομα du texte grec qui leur sert d'original. D'autre part le participe *conferens* répond au génie de la langue indigène qui exige le participe pour les premiers verbes d'une série de propositions analogues reliées par *et*, le dernier seul prenant le temps requis. Ainsi: *veni et vide* devient dans une traduction : *veniens vide*. La formule susdite équivaut donc à : *Ego baptismum confero et introduco te in nomen.*

Doit-on la regarder comme douteuse ou même comme invalide?

R. — Il semble que la formule soit invalide, car 1° l'expression *introduco te* insérée après les mots qui expriment l'action de baptiser fait que la première partie de la formule est séparée de la seconde, de telle sorte que *in nomen Patris et Filii et Spiritus Sancti* ne se rapporte plus à *ego baptismum confero* ; 2° cette expression *introduco te* n'est susceptible d'aucun sens qui réponde à *in nomine* ou à εἰς τὸ ὄνομα du grec ; elle n'a même aucun sens.

Il est encore bien probable que le *te* qui suit *introduco* ne suffirait pas, à moins que ce ne fût le génie de la langue, pour désigner le sujet auquel est conféré le baptême.

La formule semble donc substantiellement corrompue et le baptême invalide.

Q. — 1° Les malades en danger de mort peuvent-ils, par une seule confession et une seule communion, et satisfaire aux préceptes divins et gagner l'indulgence du Jubilé ?

2° En second lieu, lorsque la communion, en certaines maladies, ne peut se faire facilement, l'indulgence peut-elle encore être gagnée? Comment suppléer ?

R. — Ad I. Nous ne connaissons aucun décret défendant de faire servir pour le Jubilé la communion reçue en viatique.

Ad II. La constitution *Æterni pastoris*, qui a étendu aux malades l'indulgence de l'année sainte, semble dispenser les malades à l'article de la mort des œuvres qu'ils n'ont pu accomplir. On y lit, en effet, les paroles suivantes : « Vel inchoatis tantum iisdem operibus, si morbus periculosus oppresserit, » sans qu'il soit question d'une subrogation quelconque.

Q. — Lorsque la Révolution eut dispersé les Prémontrés de Bonfays et détruit l'Abbaye de ce nom, une famille chrétienne du pays recueillit une vieille statue du saint homme Job que l'on y vénérait et que l'on invoquait contre les maladies de la peau. Cette statue, placée depuis dans l'église d'un village voisin, reçoit encore quelques visiteurs malades et pleins de foi.

1° Que pensez-vous de ce culte ?

2° Avez-vous connaissance qu'il existe ailleurs ?

R. — Nous avons parcouru avec attention tous les volumes de Mgr Barbier de Montault, source où l'on doit nécessairement puiser pour les sujets de ce genre, et voici ce que nous avons trouvé sur le saint homme Job.

I. Comme *attributs* : *amis* qui l'abandonnent ; *femme* qui le tourne en dérision ; *nu*, car il a tout perdu ; *fumier* sur lequel il est assis ; *lèpre* qui couvre son corps.

II. *Culte*. Il est invoqué pour la guérison de la syphilis, que l'on a cru reconnaître dans ce texte : « Egressus igitur Satan a facie Domini, percussit Job ulcere pessimo a planta pedis usque ad verticem ejus. (Job, II, 7) » [1].

III. On le donne comme prophète dans une peinture de la salle du Consistoire du palais des papes, à Avignon [2] ; et on le représente souvent dans les *Heures gothiques* en tête de l'office des morts [3].

IV. Il a personnifié dans l'Ancien Testament l'espérance ; et dans le Nouveau, la patience et la pénitence [4].

V. Enfin, dans un bréviaire du moyen âge, on lui compare saint Grégoire le Grand [5] :

Sicut morbis lacessitus,
Et bellorum turbine,
Perstat fortis, alte situs
In virtutis culmine,
Job et Josue munitus
Bina fortitudine.

Le culte dont vous parlez est donc justifié.

Q. — Est-ce de la simonie de vendre comme vieille cire des cierges qui ont été bénits à la cérémonie du 2 février ?

R. — Quelques canonistes *anciens* défendaient de retirer le prix des objets bénits, sous peine de simonie. L'opinion aujourd'hui la plus commune, et que l'on peut suivre en pratique, permet de les vendre sans compromettre la bénédiction et sans encourir le reproche de simonie, mais à une double condition : 1° qu'on ne les vendra pas plus cher à cause de la bénédiction, et 2° qu'on ne se trouvera pas en présence d'une défense spéciale de l'Eglise.

Nous apportons deux preuves d'autorité. La première sera empruntée à Reiffenstuel :

Res sacratæ et benedictæ absque simonia vendi aut mutari pro re temporali possunt. — Quæritur VII. An et quando committatur simonia venditione, aut commutatione rerum sacrarum, seu sacratarum, vel benedictarum? Ante responsionem notandum, per res

[1] *Traité d'Iconographie*, II, p. 73.
[2] Ibid., p. 69.
[3] Ibid., p. 66.
[4] Ibid., t. I, p. 179, 227, 279.
[5] *Œuvres complètes*, t. XII, p. 459.

sacras seu sacratas hic intelligi illas, quæ in se temporales, certis Ecclesiæ benedictionibus, precibus, exorcismis, etc., benedicuntur, consecrantur, sicque aliquo modo sacræ ac spirituales, seu potius spiritualibus annexæ evadunt et vocantur. Cujusmodi sunt calices consecrati, benedicta numismata, cruces, agnus Dei, *ceræ*, vestes, item et vasa benedicta, aqua, panis, sal, oleum, et alia quævis benedicta, et consecrata. Huc reducuntur, et spiritualibus annexa dicuntur illa temporalia, in quibus tanquam ornamentis et receptaculis res spirituales continentur, ut reliquiaria, etc.

Resp. I. Supradictæ omnes, et aliæ hujusmodi res consecratæ, aut benedictæ, absque vitio simoniæ vendi, aut pro alia re temporali commutari possunt; dummodo ratione spiritualitatis, seu benedictionis, et consecrationis, seu ex eo quod sint benedictæ, sacratæ, etc., non plus detur aut exigatur, quam res illa temporalis independenter a benedictione valet, et dummodo alias illius rei venditio, vel permutatio jure positive prohibita non sit. Ita cum D. Thoma, 2, 2, q. 100, art. 4, ad 1, 2, 3; Navarrus, cap. xxiii, n. 108; Pirhing, h. t., n. 77, et hodie communis contra nonnullos antiquos canonistas. Ratio est, quia res temporales et materiales per benedictionem, et consecrationem accedentem non amittunt suum valorem, vel æstimationem temporalem, quam prius habebant [1].

L'autre preuve est de Grandclaude :

Calices et aliæ res habentes materiam pretio æstimabilem, secundum illam vendi possunt absque ulla simonia : ita communis sententia contra quosdam docentes vasa sacra vendi non posse, nisi prius per confractionem execrentur. Hoc colligitur ex can. 2, *Ea*, 10, q. 3, et can. 70, *Aurum*, 12, q. 2. Ratio est quia res sacræ per consecrationem non amiserunt suum valorem naturalem, ac proinde secundum materiam vendi possunt [2].

Nous avons dit : *à moins d'une défense spéciale*. Cette défense existe pour les reliquaires renfermant des reliques et provenant d'églises pillées, d'après un ordre émané de Léon XIII.

Elle existe aussi pour les objets enrichis d'indulgences, qui perdent ces indulgences, mais non la bénédiction qu'ils ont reçue en même temps, s'ils sont vendus, même au prix d'achat.

Q. — Vous seriez bien aimable de définir de façon très explicite et très concrète les conditions à remplir pour faire partie de l'association de la Sainte-Famille.

R. — Le P. Hilgers, dans son *Manuel des Indulgences*, les a résumées ainsi :

L'association des familles chrétiennes fondée à Lyon en 1861 par le R. P. Francoz, S. J., a été étendue par Sa Sainteté le pape Léon XIII, avec quelques modifications, à tout l'univers catholique.

I. *Le but* de cette pieuse association est que les familles chrétiennes se consacrent à la sainte Famille de Nazareth et se la proposent comme objet de leur culte et de leur imitation, en l'honorant journellement par des prières récitées devant son image, et en conformant leur vie aux sublimes vertus dont elle a donné l'exemple à toutes les classes sociales et à la classe ouvrière en particulier.

II. La pieuse association a son centre à Rome, près l'Em. cardinal vicaire *pro tempore* de Sa Sainteté, qui en est le protecteur.

Dans chaque diocèse ou vicariat apostolique, l'Ordinaire, afin de développer plus efficacement la pieuse association parmi les fidèles, s'aide du concours d'un ecclésiastique à son choix, avec le titre de *Directeur diocésain* de l'œuvre. Les directeurs diocésains correspondront avec *MM. les curés, à qui seuls est confiée l'inscription des familles de leurs paroisses respectives*.

Il suffit que le curé inscrive sur le registre de l'association le nom du père ou du chef de la famille, avec le *nombre* des membres qui composent la famille ; *les noms* de ces derniers ne sont pas nécessaires. Il est très *opportun* que le *chef de la famille* se présente *personnellement* au curé pour l'inscription. Si pourtant le père ne peut ou ne veut le faire, la mère ou quelque autre personne ayant qualité, par exemple le grand-père, pourra faire inscrire la famille. Les membres de la famille (fils, serviteurs, soldats, etc.) ne peuvent se faire inscrire isolément de leur famille que lorsque celle-ci se refuse à le faire.

III. La consécration des familles aura lieu suivant la formule approuvée et prescrite par le Souverain Pontife Léon XIII. Elle peut se faire en particulier par chaque famille ou par plusieurs familles réunies dans l'église paroissiale en présence de M. le curé ou de son délégué. L'image de la sainte Famille de Nazareth devra se trouver dans chacune des familles inscrites, et leurs membres prieront en commun devant cette image, au moins une fois par jour, et autant que possible le soir. On recommande à cet effet la prière approuvée par le Souverain Pontife régnant, et la triple invocation :

« Jésus, Joseph, Marie, je vous donne mon cœur et ma vie ;

« Jésus, Joseph, Marie, assistez-moi à ma dernière agonie ;

« Jésus, Joseph, Marie, faites que j'expire en paix en votre compagnie. »

Les séminaires, les collèges, les maisons et couvents des congrégations et des ordres religieux peuvent, isolément, se consacrer à la sainte Famille en employant la formule de consécration approuvée par Léon XIII et participer ainsi aux avantages de l'association.

Les prières enrichies d'indulgences, que les familles doivent réciter devant une image de la sainte Famille, peuvent aussi se dire *dans les églises publiques devant une image semblable*.

Q. — Un vicaire d'une chapelle vicariale n'est qu'aux appointements de 750 francs, et il ne bine pas. Il dit la messe *pro populo* tous les dimanches et le jour des fêtes commandées, mais pas le jour des fêtes supprimées.

1° Peut-il faire cette distinction ?

2° Son traitement étant si restreint, est-il tenu d'appliquer même les dimanches ?

R. — Il y a ici compte à tenir, non de la quotité du traitement, mais de la qualité de l'office.

Le vicaire desservant une chapelle vicariale n'est pas curé ; il n'a pas, au sens juridique du mot, charge d'âmes. La chapelle vicariale et la population qui s'y rattache n'ont pas cessé de faire partie de la paroisse. Le vicaire, en conséquence, n'est pas tenu d'appliquer la messe *pro populo*, ni le dimanche ni aux jours de fêtes, soit supprimées, soit encore chômées.

[1] Lib. v, tit. iii, n. 221.

[2] *Jus canonicum universum*, t. III, p. 274.

LITURGIE

Q. — Est-il permis de couvrir le tabernacle d'un conopée violet pendant tout l'avent et tout le carême? Quand ce conopée peut-il être employé?

R. — Le conopée peut être toujours de couleur blanche, mais il peut aussi être de la couleur du jour. Il pourra donc être de couleur violette quand l'office du jour pendant l'avent et le carême est de la férie ou du dimanche. Aux obsèques ou aux messes pour les défunts, il ne peut être noir, mais il devra être violet. Pour les saluts séparés de l'office, il doit toujours être de couleur blanche.

Q. — Plusieurs communautés croient faire œuvre louable de laisser photographier l'autel de leur chapelle, le Saint-Sacrement étant exposé et les portes de la chapelle fermées au public.

L'*Ami* voudrait-il nous donner son sentiment sur la conduite de ces communautés, qui parait à d'aucuns un peu trop libre et quelque peu inconvenante?

R. — L'acte lui-même nous paraîtrait difficilement condamnable d'une manière absolue, comme aussi nous ne pourrions admettre que des personnes vinssent *poser* autour du Saint-Sacrement.

Toutes précautions prises, le scandale des faibles évité, et abstraction faite de toute pensée irrespectueuse de la part de l'opérateur, sans conseiller cette action, ni la liturgie, ni la morale ne nous semblent la condamner.

Q. — 1° Lorsqu'un office à doxologie propre est suivi d'un office de rite égal ou supérieur, de telle sorte que les vêpres sont du suivant soit *a capitulo*, soit entièrement, avec ou sans mémoire du précédent, doit-on dire à complies cette doxologie?

2° Il arrive parfois, comme aux dernières semaines de novembre, pour l'Ecriture occurrente aux leçons du premier nocturne, que l'on reprend l'*Incipit* du jour précédent et qu'on y ajoute l'*Incipit* du jour présent. Doit-on dire deux leçons du précédent et la troisième du présent, ou une leçon du précédent et les deux autres du présent?

R. — Ad I. La doxologie doit se conserver dans les hymnes des deuxièmes vêpres et des complies, lors même que l'octave ou la fête à cause de la concurrence finirait aux vêpres ou au capitule pour faire place à une autre fête, pourvu toutefois que l'on fasse mémoire de l'octave ou de la fête aux deuxièmes vêpres. (S. C. R., 23 mars 1835).

Ad II. Il faut réciter une leçon de l'*Incipit* de la veille et les deux autres du jour même, ce dernier office devant occuper le plus de place qu'il est possible de lui en attribuer.

Q. — 1° Combien faut-il de cierges à vêpres?
2° Quelle doit être la qualité de ces cierges?

R. — Il n'y a aucune règle absolue sur ce point. La *Nouvelle Revue théologique* donne celle que voici : Il faut deux cierges au moins pour les vêpres du dimanche ordinaire, quatre pour les jours de fête, et six pour les grandes solennités. Ces cierges doivent être en cire.

Q. — J'ai pour titulaire de ma chapelle semi-publique saint Jacques, apôtre (25 juillet), et pour patron de la ville saint Martin, évêque de Tours. *Quid de sancto Jacobo? Quid de sancto Martino?*

Je dois sans doute célébrer la fête de saint Jacques, de première classe et avec octave, c'est-à-dire avec mémoire du saint à la messe, aux vêpres et aux laudes et *Credo*. Mais le jour octave, le 1er août, saint Pierre ès-Liens sera déplacé et alors où le mettre? Je ne vois pas de jour libre jusqu'au 14, vigile de l'Assomption et cinquième jour de l'octave de saint Laurent. Devrai-je ce jour-là faire saint Pierre ès-Liens?

De plus, aux suffrages, je devrai faire mémoire de saint Jacques, mais devrai-je aussi y ajouter saint Martin? Je ne le pense pas.

R. — Il faut faire ces deux offices comme l'indique notre correspondant. Le 14 août n'étant pas une vigile privilégiée, il devra faire l'office de saint Pierre ès-Liens. Aux suffrages, on fera mémoire du titulaire et non du patron.

Q. — 1° D'après une récente réponse de la Sacrée Congrégation des Rites, le prêtre qui dit la messe quotidienne pour les défunts, doit dire la première oraison pour le défunt pour qui la messe a été demandée, la deuxième oraison *ad libitum*, et la troisième *Fidelium*.

Or, je demande si le prêtre qui dit la messe pour un défunt, avec intention rétribuée, peut dire la seconde oraison pour son père et sa mère défunts? Dans l'oraison secrète pour le père et la mère, il est dit : « Suscipe sacrificium, Domine, quod tibi pro animabus patris et matris meæ offero... »

2° Il arrive que le prêtre qui dit la messe en noir trouve en montant à l'autel des personnes qui lui demandent la communion avant la messe. Peut-il la leur donner en noir, et s'il le peut, doit-il donner ou ne pas donner la bénédiction?

R. — Ad I. Lorsque la Sacrée Congrégation a permis de dire la seconde oraison *ad libitum*, elle savait quel était le contenu et quelles étaient les expressions que renfermaient ces oraisons permises comme deuxième oraison à la messe des défunts. Le sens du mot *offero* est donc déterminé par l'intention du célébrant, par conséquent *salva integritate principalis intentionis*.

Ad II. On peut donner la communion, mais on ne doit pas donner la bénédiction. (S. C. R., 27 juin 1868).

Q. — Un vicaire remplissant l'office de diacre à une messe solennelle peut-il en même temps que le curé distribuer la sainte communion à cause de la multitude des fidèles, avec les ornements de diacre?

R. — Le diacre doit assister le célébrant dans la distribution de la sainte communion aux fidèles. Aucune rubrique ne lui permet donc de distribuer lui-même la sainte communion. La nécessité et l'absence d'autres prêtres l'obligent-elles à distribuer lui-même la communion? Nécessité n'a pas de loi, mais nous ne pouvons dire qu'il observe les rubriques. De combien de minutes l'observa-